

*Marciano Adilio Spica
Horacio Luján Martínez
(Organizadores)*

*Religião em um Mundo Plural
Debates desde a Filosofia*

DISSERTATIO
FILOSOFIA

Sumário

Prefácio	
<i>Marciano A. Spica; Horacio L. Martínez</i>	11
Parte I: Razão, Ciência e Fé.....	10
Uma última discussão em torno da existência de Deus: o argumento do design	
<i>Alejandro Tomasini Bassols</i>	12
Cristianismo e Ciência Moderna: para além da Oposição	
<i>Agnaldo Cuoco Portugal</i>	38
Filosofia e Fé	
<i>Vicente Sanfèlix Vidarte; Julián Marrades Millet</i>	78
Triunfar fracassando. A tradição racionalista e o destino dos deuses	
<i>Luis Arenas</i>	104
Duas respostas teístas para duas versões do problema do mal	
<i>Sérgio R N Miranda</i>	141
Entrando na pós-modernidade: Filosofia, Metafísica e Tradição religiosa. Investigações iniciais sobre a metábase do fin de siècle e a aurora do novo tempo	
<i>Manuel Moreira da Silva</i>	173

Parte II: Ética, Política e Religião.....	205
Desafios para uma filosofia do secular renovada	
<i>Daniel Whistler</i>	207
Por que é necessário um Estado laico	
<i>Alessandro Pinzani</i>	235
Habermas e a filosofia da religião em Kant	
<i>Charles Feldhaus</i>	263
“Diante do caminho do mundo”	
<i>Janyne Sattler</i>	283
O lugar dos discursos religiosos na sociedade plural	
<i>Marciano Adilio Spica</i>	317
O desejo metafísico de Levinas como solidariedade (Para além de Nietzsche, Schmitt e Derrida)	
<i>Enrique Dussel</i>	337
O anão corcunda que não fuma (ou a “teologia” benjaminiana contra o ópio do progresso). Reflexões a partir da primeira Tese sobre a história	
<i>Silvana Rabinovich</i>	378
Colaboradores.....	398

Por que é Necessário um Estado Laico

Alessandro Pinzani

Nos últimos anos o debate (filosófico ou não) sobre o papel da religião na esfera pública das sociedades democráticas adquiriu novo vigor, particularmente em consequência de acontecimentos históricos como a destruição das Torres Gêmeas por terroristas de Al Qaeda, de episódios de crônica como o assassinato de Theo van Gogh por um integralista islâmico, ou de fatos como a ascensão ao pontificado de um papa considerado de modo geral conservador como Bento XVI ou a reeleição à presidência dos EUA de um fundamentalista cristão como George W. Bush.

Neste contexto, não faltaram vozes de filósofos, inclusive as de pensadores que até aquele momento não tinham dedicado grande atenção à religião, como por ex. Jürgen Habermas¹, ou o tinham feito

¹ O de Habermas é provavelmente o caso mais conhecido e em certo sentido paradigmático da maneira pela qual o debate está sendo conduzido; portanto, merece uma breve consideração prévia. Houve um verdadeiro abuso de certas afirmações habermasianas por parte de comentaristas e polemistas cristãos (particularmente católicos) interessados em oferecer uma imagem distorcida delas e em apresentar Habermas como se estivesse defendendo uma posição que na realidade é a deles e que não corresponde em nada à do pensador alemão. O abuso consiste em isolar do seu contexto algumas afirmações feitas por Habermas em ocasião de um debate com o então cardeal Joseph Ratzinger em 2004 e apresentá-las como a posição final do filósofo sobre o assunto: Habermas estaria afirmando que a religião deve desempenhar no debate público um papel mais relevante do que o que lhe está sendo concedido hoje. Na realidade, a posição de Habermas no texto de 2004 era bem mais matizada e o pensador alemão a esclareceu sucessivamente em vários escritos, todos devidamente negligenciados pelos polemistas acima mencionados, que preferem seguir apresentando a falsa visão de um Habermas que atribuiria às posições de indivíduos religiosos um papel central no debate político e a argumentos religiosos expressos na

de maneira indireta, como Charles Taylor². Na presente contribuição pretendo discutir justamente dois ensaios de Habermas e Taylor, que foram publicados em 2011 em uma coletânea organizada por Eduardo Mendieta e Jonathan Vanantwerpen. Dedicarei maior atenção ao texto de Taylor, já que o de Habermas não representa uma grande novidade em relação à sua posição expressa em outros intervenções recentes (cf. PINZANI, 2008). A discussão destes dois textos será o ponto de partida para algumas considerações finais sobre o papel da religião na esfera pública das democracias contemporâneas e sobre a importância do princípio de neutralidade religiosa do Estado.

1. Habermas sobre o papel da religião na esfera pública

O texto de Habermas é intitulado “O político. O sentido racional de uma questionável herança de teologia política” (HABERMAS, 2011). Seguindo Carl Schmitt (a quem é dedicada uma seção do texto) e muitos outros pensadores, nosso autor estabelece uma conexão entre o político e as visões do mundo próprias de uma cultura que o legitimam. É neste nível que se estabelece, nas sociedades tradicionais ou pré-modernas, a relação entre religião e esfera do político. Na modernidade, a tradição contratualista elimina toda referência à religião, mas John Rawls reconheceu que isso não resolve “o problema do impacto político do papel da religião na sociedade civil” (HABERMAS, 23). Contudo, a solução proposta pelo filósofo norte-americano “não conseguiu emudecer as objeções por parte de uma teologia política crítica e pós-metafísica” (*Ibidem*)³, uma vez que

linguagem religiosa plena legitimidade no âmbito de discursos morais, éticos e políticos (para uma reconstrução da posição habermasiana, permito-me remeter a PINZANI, 2008).

² Taylor tinha abordado questões ligadas à religião em seus escritos sobre multiculturalismo, mas o tema se torna central, sobretudo no livro *Uma era secular* (TAYLOR, 2010). Sobre este texto ver: ARAUJO, MARTINEZ, PEREIRA 2012.

³ “[...] the problem of the political impact of the role of religion in civil society has not been solved “[...] “[John Rawls’s political liberalism] has not yet silenced the objections of a critical, postmetaphysical political theology”.

posições religiosas continuam estando presentes na esfera pública. Por isso, Habermas observa, corretamente, que “a secularização do Estado não é a mesma coisa que a secularização da sociedade” (*Ibidem*). Isso, segundo ele, leva a uma assimetria entre membros religiosos da sociedade e indivíduos não religiosos, já que se exige dos primeiros que, ao participar dos processos democráticos, renunciem à sua identidade de crentes, evitando utilizar argumentos de caráter religioso. A conclusão de Habermas é a seguinte:

O laicismo pretende resolver este paradoxo privatizando inteiramente a religião. Contudo, à medida que as comunidades religiosas desempenham um papel vital na sociedade civil e na esfera pública, a política deliberativa é um produto do uso público da razão tanto por parte dos cidadãos religiosos, quanto por parte dos não religiosos⁴.

Não é a primeira vez que Habermas constata esta presumida assimetria. A novidade consiste no uso do termo “laicismo” (“laicism” no original inglês, “Laizismus” na edição alemã em HABERMAS 2012, p.251), que habitualmente indica uma posição teórica (ou uma ideologia, dependendo de quem usa o termo e com que intenção) que tende a combater qualquer forma de expressão religiosa realizada em público. Esta, contudo, não é a posição de quem defende a laicidade do Estado, pois o que se requer é meramente a ausência de símbolos religiosos em espaços públicos e uma atitude de neutralidade das instituições e das leis estatais perante qualquer tipo de crença religiosa ou não. O Estado laico não é um Estado ateu e não pretende erradicar a religião ou impor o ateísmo. Voltarei a este ponto na seção 3.

Chama a atenção também a expressão “vital” conexas ao papel das religiões na esfera pública (“vital role” e “vitale Rolle” nos textos inglês e alemão). Em uma interpretação ‘caridosa’, poder-se-ia

⁴ *Ibidem*, 24. “Laicism pretends to resolve this paradox by privatizing religion entirely. But as long as religious communities play a vital role in civil society and the public sphere, deliberative politics is as much a product of the public use of reason on the part of *religious* citizens as on that of *nonreligious* citizens”.

considerá-lo meramente descritivo, mas é um termo que implica uma avaliação positiva: se as religiões desempenham um papel vital é desejável ou necessário que sigam fazendo-o. Voltarei também a este ponto na seção 3.

A assimetria consiste, segundo Habermas, no fato de que os indivíduos religiosos são obrigados a um esforço extra, já que - na visão "laicista" - devem renunciar a argumentos de tipo religioso, quando entram no debate público. Já os indivíduos não religiosos, pelo contrário, não precisam fazer nenhum tipo de renúncia, afirma nosso autor. Por isso, ele propõe uma "cláusula de tradução" ("translation proviso" e "Übersetzungsvorbehalt" em inglês e alemão), que prevê que os cidadãos escolham livremente "se usar ou não a linguagem religiosa na esfera pública. Se resolverem usá-la, deverão então aceitar que os potenciais conteúdos de verdade dos enunciados religiosos sejam traduzidos para uma linguagem geralmente acessível, antes de entrar nas agendas dos parlamentos, dos tribunais ou dos corpos administrativos e antes de influenciar suas decisões"⁵. Ou seja, as justificativas para as decisões das instituições democráticas deveriam continuar sendo formuladas sem recurso à linguagem religiosa, mas nada impede que os argumentos usados para tais justificativas sejam originariamente argumentos religiosos, os quais passariam por um processo de tradução na passagem da esfera pública às instituições formais. Isso criaria uma nova assimetria, já que os cidadãos religiosos deveriam aceitar que seus argumentos sejam traduzidos para uma linguagem acessível a todos na hora de serem utilizados no contexto institucional; mas, ao mesmo tempo, os cidadãos não religiosos deveriam aceitar que no debate público não institucional sejam utilizados argumentos formulados na linguagem religiosa, de modo que, ao final das contas, seria estabelecida certa simetria entre os dois grupos - simetria que Habermas considera imprescindível: "Os

⁵ HABERMAS, 2011, p.25s.: "[...] whether they want to use religious language in the public sphere. Were they to do so, they would, however, have to accept that the potential truth contents of religious utterances must be translated into a generally accessible language before they can find their way onto the agendas of parliaments, courts, or administrative bodies and influence their decisions".

cidadãos seculares e religiosos devem encontrar-se em nível de paridade em seu uso da razão”⁶. A introdução da cláusula de tradução representa certa novidade na posição de Habermas, que até agora se tinha limitado a constatar a assimetria, sem propor uma solução.

Finalmente, chama a atenção uma passagem do texto de Habermas que ecoa um argumento usado frequentemente no debate sobre as presumidas raízes cristãs da Europa – debate que ressurgiu ciclicamente em ocasião de eventos como a tentativa de formular uma constituição europeia (em cujo preâmbulo deveria constar, segundo os defensores desta tese, uma referência a tais raízes) ou quando se levantam questões como a da presença de crucifixos em locais públicos ou como a proibição do uso do véu, do *xador*, da *burca* etc. Eis a passagem em questão:

A ideia de que as vibrantes religiões mundiais possam ser portadoras de “conteúdos de verdade” no sentido de intuições morais recalçadas ou não explicitadas não é nada óbvia para a parcela secular da população. Neste contexto é útil uma consciência genealógica das origens religiosas da moralidade do igual respeito por todos. O desenvolvimento ocidental foi modelado pelo fato de que a filosofia se apropria continuamente dos conteúdos semânticos da tradição judaico-cristã; e fica em aberto a questão se este processo de aprendizado, que dura séculos, pode ser continuado ou vai permanecer inacabado⁷.

⁶ *Ibidem*, p.26: “Secular and religious citizens must meet in their public use of reason at eye level”.

⁷ *Ibidem*, p.27: “The insight that vibrant world religions may be bearers of ‘truth contents,’ in the sense of suppressed or untapped moral intuitions, is by no means a given for the secular portion of the population. A genealogical awareness of the religious origins of the morality of equal respect for everybody is helpful in this context. The occidental development has been shaped by the fact that philosophy continuously appropriates semantic contents from the Judeo-Christian tradition; and it is an open question whether this centuries-long learning process can be continued or even remains unfinished.

A passagem é surpreendente por duas razões. Primeiro pela sua imprecisão histórica: não somente a noção da igualdade entre os seres humanos tem sua origem (na cultura europeia) no estoicismo e não no judaísmo ou no cristianismo; além disso, pelo menos no caso das religiões monoteístas (que são as que marcam o “desenvolvimento ocidental”), a ideia de que cada indivíduo merece respeito não é absolutamente óbvia – muito pelo contrário! Tais religiões se fundam sempre em uma relação de oposição radical entre o povo escolhido e os “gentios”, entre fiéis e infiéis, entre ortodoxos e heterodoxos ou hereges, entre crentes e ateus etc. Toda comunidade religiosa (poderíamos dizer: toda e qualquer comunidade, independentemente de sua natureza religiosa, política etc.) pressupõe esta distinção que, em muitos casos, é duplicada pela distinção ulterior entre os que serão salvos e os que serão danados (e os infiéis, gentios, hereges, ateus etc. normalmente entram neste último grupo e não merecem, portanto, piedade, já que o próprio Deus não os perdoará). Além disso, até o século XX a Igreja Católica considerou a doutrina segundo a qual todos os indivíduos possuem direitos iguais e inalienáveis como uma perigosa heresia⁸ e os países islâmicos se recusam até hoje a aceitar a ideia de direitos humanos universais, que consideram expressão de colonialismo cultural e religioso por parte do Ocidente e à qual contrapõem a noção de direitos humanos islâmicos (noção que, entre outras coisas, prevê a atribuição de direitos diferentes a homens e mulheres, a fiéis e infiéis)⁹.

⁸ Por ex. no “breve” apostólico *Quod aliquantum* o papa Pio VI condenou a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* da Assembleia Francesa, afirmando que não há estultice maior do que afirmar que os homens nasceram todos iguais e livres. Pio IX condenou a introdução nas ordens jurídicas dos estados cristãos de direitos como a liberdade religiosa e de manifestação do pensamento, bem como a igualdade no acesso a cargos públicos independentemente da crença religiosa, e colocou no *Syllabus* (a coletânea das doutrinas consideradas erradas e heréticas) a doutrina que afirmava a existência de iguais direitos para todos. Será somente em 1963, com a encíclica *Pacem in Terris* do papa João XXIII que a atitude negativa da Igreja perante os direitos humanos mudará (cf. MIELI, 2012).

⁹ A expressão mais conhecida desta crítica é MAUDUDI, 1976. Ver também a *Declaração dos Direitos Humanos no Islã*. Disponível em:

Em segundo lugar, na maioria dos casos, argumentos religiosos são utilizados na esfera pública ocidental justamente ou para opor-se à realização da plena igualdade entre indivíduos, como no caso do reconhecimento dos casais de fato (inclusive dos casais homossexuais), ou para justificar privilégios – isto é, para justificar o tratamento desigual de crentes e não crentes em prol dos primeiros (como no caso de as igrejas cristãs poderem discriminar ou demitir seus empregados por causa do seu gênero, da sua crença religiosa ou da sua orientação sexual, enquanto qualquer outra empresa ou empregador não pode fazer isso; ou como no caso da presença em tribunais, salas de aula e outros espaços públicos de crucifixos; ou como no caso da isenção das aulas de educação física ou até de música para meninas de religião islâmica nas escolas europeias). É disso que nasce a desconfiança dos cidadãos seculares perante as “vibrantes” religiões e suas pretensões de verdade – e não do fato de terem esquecido as presumidas raízes judaico-cristãs dos valores ocidentais.

Surpreende que um pensador habitualmente cuidadoso em suas observações da realidade social como Habermas possa ter formulado um diagnóstico tão obviamente incorreto com relação ao que está acontecendo nas sociedades ocidentais e, em geral, com relação ao papel presumidamente positivo das “religiões mundiais” na esfera pública. Contudo, como vimos, o texto habermasiano permanece fiel à ideia de que a intervenção pública dos indivíduos religiosos deve estar ligada ao “uso da razão” e que argumentos religiosos precisam, finalmente, ser traduzidos em uma linguagem acessível a todos, que só pode ser a linguagem dos argumentos racionais. Isso significa que o “conteúdo de verdade” das religiões coincide com o conteúdo de verdade da moral racional e que, portanto, qualquer argumento que não seja suscetível de ser traduzido na linguagem dos argumentos racionais não pode ser usado legitimamente para justificar decisões institucionais. Em uma sociedade secularizada e plural como as nossas, não é pensável fundamentar a proibição do homicídio com base no argumento de que a vida humana pertence a deus e só a ele,

< <http://www1.umn.edu/humanrts/instree/cairodeclaration.html>>.

embora um indivíduo religioso possa considerar isso uma razão suficiente para tanto, já que os indivíduos não religiosos não aceitariam tal argumento e exigiriam uma justificativa que possa ser entendida e compartilhada também por eles. Deste ponto de vista a única concessão que Habermas faz, em comparação a Rawls, é a de admitir argumentos religiosos no debate público, para, contudo, barrá-los na hora de passar à esfera das decisões institucionais. Poder-se-ia afirmar que ele reconhece que as religiões podem enriquecer o debate público, ao apresentar argumentos que os cidadãos não religiosos de outra forma não levariam em conta; mas, ao final, é necessário que tais argumentos sejam traduzidos para a linguagem racional, perdendo assim sua peculiar natureza religiosa.

2. Taylor sobre o papel da religião na sociedade democrática

O texto de Taylor se movimenta em uma direção muito diferente da de Habermas, apesar de os dois pensadores tentarem encontrar um terreno comum na conversa realizada na NYU em 2009 e publicada no volume em questão (nas páginas 61-69). Em seu artigo, intitulado “Porque precisamos de uma redefinição radical do secularismo”, o pensador canadense critica a noção comum de que “as democracias modernas devem ser ‘seculares’”¹⁰. Como Habermas no caso do laicismo, Taylor identifica diretamente esta ideia com uma doutrina ou ideologia, a saber, o secularismo, cuja característica seria a de exigir que o Estado seja neutro em relação às confissões religiosas. Na realidade, seria de investigar se esta exigência é uma exigência moral (neste caso, o secularismo seria, de fato, uma doutrina com conteúdo normativo), ou se os defensores da noção em questão estão simplesmente afirmando que em sociedades pluralistas é necessário que o Estado permaneça neutro para evitar conflitos religiosos e eventualmente a guerra civil aberta (uma possibilidade não muito

¹⁰ TAYLOR, 2011, p.34: “It is generally agreed that modern democracies have to be ‘secular’”.

remota inclusive na Europa atual, como demonstram o conflito norte-irlandês e a recente guerra na Bósnia¹¹). A meu ver, o fato de não efetuar esta distinção e, portanto, de não entender o estatuto normativo da exigência da neutralidade religiosa do Estado moderno coloca de antemão em um trilho errado a jornada argumentativa tayloriana. Esta começa com a identificação de três “bens” que o secularismo tentaria realizar e que, segundo Taylor, correspondem *grosso modo* aos três valores enunciados pelo lema revolucionário “Liberdade, Igualdade, Fraternidade”, a saber: (1) a liberdade religiosa (inclusive no sentido de liberdade de não acreditar em nenhuma religião), (2) a igualdade entre pessoas de crenças diferentes ou entre crentes e não crentes, (3) a inclusão de cada “comunidade espiritual” no processo continuado, “no qual se determina o que é a sociedade (sua identidade política) e como ela realizará suas metas (o regime exato de direitos e privilégios)”¹². O secularismo tentaria realizar estes três bens ou fins (Taylor utiliza os dois termos como sinônimos), apesar de eles poderem entrar em conflito entre si. Esta tentativa pretende estar pautada em princípios eternos fundados na mera razão ou numa visão do mundo puramente laica.

Mais uma vez, a maneira pela qual Taylor descreve a posição “secular” ou laica é questionável, pois parece que os defensores do Estado laico baseiam sua posição em uma visão que se pretende universal (a visão do mundo laica) e que acaba, inevitavelmente, entrando em concorrência com as visões do mundo religiosas. Não há, contudo, necessidade de partir deste pressuposto, uma vez que é possível defender o princípio da neutralidade do Estado também a partir de visões do mundo religiosas preocupadas em garantir a

¹¹ Geralmente, esta guerra é descrita em termos de conflito étnico. Contudo, a diferença “étnica” decisiva entre os grupos envolvidos era justamente a religião: católicos os croatas, ortodoxos os sérvios, muçulmanos os bósnios (que não dispunham nem sequer de um idioma ou dialeto próprio, como croatas e sérvios: mais uma prova de que o elemento essencial da “etnia” bósnia é a religião islâmica).

¹² *Ibidem*, p.35: “[...] in the ongoing process of determining what the society is about (its political identity), and how it is going to realize these goals (the exact regime of rights and privileges)”. O próprio Taylor reconhece que este último bem corresponde ao ideal da fraternidade só com certa aproximação.

convivência pacífica de posições diferentes. Em suma, é possível defender tal princípio em nome de um *modus vivendi* de tolerância e paz, sem lançar mão de princípios eternos ou de visões do mundo laicas. A ideologia que Taylor denomina de “secularismo” existe, sem dúvida, e foi defendida ao longo da história por vários autores e grupos políticos (por ex. os jacobinos, citados pelo nosso autor); mas é incorreto identificá-la com a posição de quem defende simplesmente o princípio de neutralidade.

Uma vez que ele identificou esta última posição com o “secularismo” *tout court* e descreveu este como uma visão do mundo baseada em princípios eternos, Taylor pode facilmente acusar os defensores da laicidade do Estado de violar o bem número 2, colocando-se em uma posição de superioridade em relação às outras visões (religiosas) do mundo, e o bem número 3, já que pretendem identificar os valores (laicos) que deveriam orientar a organização da sociedade, excluindo de antemão as comunidades espirituais, cujos valores religiosos não condizem com os “princípios eternos” do laicismo. Como exemplo de violação da “fraternidade” entre visões do mundo, Taylor cita a lei francesa que proíbe o uso do *hijab* nas escolas, chegando a esta conclusão:

O país anfitrião é obrigado frequentemente a enviar uma dupla mensagem: i. vocês não podem fazer isso aqui (matar escritores blasfemos, praticar a mutilação genital feminina) e ii. estão convidados a participar do processo de construção do consenso. Estas duas coisas tendem a ir uma contra a outra; i. dificulta e torna menos plausível ii. Uma razão a mais para evitar, quando possível, a aplicação unilateral de i. Naturalmente, às vezes isso não é possível. Certas leis básicas devem ser observadas. Mas o princípio geral é de que grupos religiosos devem ser vistos o mais possível como interlocutores

e o menos possível como ameaça, na medida em que a situação o permita¹³.

Esta passagem merece algumas considerações. Em primeiro lugar, Taylor apresenta a situação em questão como se estivéssemos perante imigrantes muçulmanos que chegam a um país não muçulmano (daí o termo “país anfitrião”). Isso significa que a sociedade daquele país já passou por um processo de identidade política e de identificação dos valores e fins a serem realizados coletivamente. Disso surge uma questão complicada: esta sociedade tem o direito de exigir que indivíduos que cheguem de outras sociedades aceitem determinadas regras consideradas irrenunciáveis, antes de participarem do processo continuado de formação da identidade coletiva? Não estou afirmando que o “país anfitrião” tem este direito (pessoalmente acho que não o tem), estou simplesmente chamando a atenção para uma questão a meu ver central, que, porém, evidentemente Taylor não considera relevante. Contudo, o problema levantado por ele pode ser visto de duas maneiras, dependendo da resposta que for dada a esta questão. Se aceitarmos que o país anfitrião tem este direito, a ordem correta das duas mensagens seria: i. vocês são convidados a participar do processo de formação do consenso, mas ii. à condição de respeitarem certas regras e, portanto, de não praticarem certos atos. Não há nada de contraditório em colocar condições à participação de estranhos em um processo já em curso. Este é o argumento usado por quem defende a ideia de que os imigrantes muçulmanos devem adaptar-se aos valores da sociedade francesa e não o contrário. Como já disse, acho muito questionável este argumento, mas não o discutirei aqui.¹⁴ Se, pelo contrário, achássemos que o país anfitrião não tem direito de exigir de

¹³ *Ibidem*, p.36: “The host country is often forced to send a double message: i. you can’t do that here (kill blaspheming authors, practice FGM) and ii. we invite you to be part of our consensus-building process. These tend to run against each other; i hinders and renders ii less plausible. All the more reason to avoid where possible the unilateral application of i. Of course, sometimes it is not possible. Certain basic laws have to be observed. But the general principle is that religious groups must be seen as much as interlocutors and as little as menace as the situation allows”.

¹⁴ Permito-me mais uma vez remeter a um artigo meu: PINZANI, 2010.

antemão que os imigrados aceitem seus valores; neste caso, a mensagem i. não faria sentido algum.

O aspecto problemático do argumento de Taylor, porém, é outro. Em primeiro lugar, o autor desconsidera o fato de que a questão do *hijab* não diz respeito a imigrados muçulmanos, mas a *cidadãos* franceses de religião islâmica nascidos na França (embora possa tratar-se de imigrados de terceira ou quarta geração), que, portanto, *já* participam do processo de formação da identidade coletiva, sem precisar ser “convidados” para tanto. Em segundo lugar, o que i. proíbe não são meramente práticas religiosas, como usar o *hijab* (caso isso seja considerado uma prática religiosa – e isso já é questionável), mas são violações de direitos fundamentais que representam a base de qualquer sociedade democrática, ocidental ou não. Para ficarmos com os dois exemplos mencionados por Taylor, não matar blasfemos, ateus ou apóstatas e não violar a integridade corporal de menores ou de adultos não são simples regras de conduta social, mas normas irrenunciáveis para garantir a convivência pacífica das pessoas e para realizar pelo menos aquele grau mínimo de justiça sem o qual uma sociedade não se distingue do pior estado de natureza. Para ser sincero, provoca certo espanto ler que estas proibições não deveriam ser aplicadas unilateralmente, “quando possível”. Em uma sociedade democrática (quase diríamos: em qualquer sociedade civilizada) a vida e a integridade física não podem ser colocadas à disposição de ninguém – indivíduo ou “comunidade espiritual” que seja –, ainda menos em prol do direito ao exercício da religião. O que Taylor parece estar defendendo, porém, é precisamente isso. Pelo princípio de caridade¹⁵, contudo, partirei da interpretação pela qual a proibição da violação da vida e da integridade física seja uma daquelas leis básicas,

¹⁵ Refiro-me ao princípio pelo qual, ao avaliar um argumento, devemos sempre oferecer dele a versão mais robusta e a interpretação mais favorável, antes de submetê-lo à análise crítica. O *locus* clássico de definição do princípio se encontra em WILSON, 1959.

que devem ser respeitadas sempre, apesar de nosso autor ter escolhido dois exemplos muito infelizes¹⁶.

A partir da presumida contradição entre i. e ii. Taylor passa a criticar as tentativas de afirmar o caráter laico do Estado efetuadas em vários países europeus, *in primis* na França. O que está em jogo, segundo ele, não é tanto a relação entre Estado e religião/religiões, quanto a maneira por que os estados democráticos encaram a diversidade. Concordo com isso, mas a diversidade em questão é uma diversidade religiosa: os defensores da laicidade do Estado pretendem justamente encontrar as condições que garantam o máximo de pluralidade e diversidade religiosa e o máximo de paz e segurança para os cidadãos, independentemente de sua crença ou do fato de possuir ou não uma crença. Entre tais condições estão, por exemplo, a certeza de não ser morto por causa das próprias opiniões religiosas ou irreligiosas e de não ver a própria integridade física violada em nome de crenças religiosas. Sem estas condições, a diversidade levaria ao caos e, finalmente, à guerra recíproca das “comunidades espirituais” entre si (e de todas elas contra os ateus e não religiosos).

A crítica mais contundente de Taylor, contudo, diz respeito às próprias bases da democracia moderna. Esta se fundamenta na noção de soberania popular e, portanto, na existência de um povo dotado de

¹⁶ Para uma leitura menos “caridosa” ver FLORES D’ARCAIS, 2013. O tom de Taylor nesta passagem lembra de maneira perturbadora o do ativista islâmico Tariq Ramadan, quando, durante um debate televisivo, foi perguntado se achava justificável o apedrejamento de mulheres adúlteras em países islâmicos. Ramadan respondeu: “Pessoalmente, sou contrário à pena capital, não somente em países muçulmanos, mas também nos EUA. Mas se você quer ser ouvido nos países muçulmanos, ao tocar em assuntos religiosos, você não pode dizer simplesmente que tem que parar. *Eu* penso que tem que parar. Mas é necessário discutir isso no contexto religioso. Há textos [sagrados] envolvidos” (*apud* BURUMA, 2010, p.120). Aparentemente, Ramadan reconhece que questões religiosas devem ser separadas de questões políticas ou jurídicas, mas somente porque quer salvaguardar certas práticas religiosas ou fundamentadas religiosamente, não porque quer garantir a neutralidade do Estado. Ao mesmo tempo, defende que cada “comunidade espiritual”, para usar o termo de Taylor, tem o direito de defender práticas como o apedrejamento, se isso for previsto nos textos sagrados.

identidade coletiva e capaz de formar uma vontade comum, a cuja formulação todos devem contribuir¹⁷. Segundo Taylor, aqueles que parecem ser os princípios básicos intocáveis de uma sociedade, na realidade são somente o resultado deste processo de formação da identidade coletiva. Naturalmente, isso vale também para as democracias contemporâneas e seus princípios, que, portanto, estão longe de ser imutáveis e eternos.

Ora, ninguém nega que a ideia de iguais direitos para todos, que está à base da moderna concepção de vontade popular e de legitimidade democrática, surgiu historicamente; justamente por isso, porém, ninguém afirma que as democracias contemporâneas são fundadas sobre princípios e valores eternos, embora Taylor atribua esta posição aos seus adversários teóricos, os “laicistas” ou – melhor – os defensores da laicidade do Estado. Poder-se-ia até afirmar contra Taylor que a circunstância de estes princípios e valores terem sido ‘descobertos’ só a certa altura histórica não impede que lhes seja atribuído caráter universal e eterno, mas não levantarei esta objeção, já que não compartilho esta posição. A questão é outra: o que significa esta ‘contingência histórica’ dos princípios básicos das democracias para nossa discussão?

Taylor nos surpreende mais uma vez com uma afirmação bastante contundente:

É neste contexto que certos arranjos institucionais históricos podem parecer intocáveis. Podem parecer como uma parte essencial dos princípios básicos do regime, mas chegarão também a ser vistos como um componente chave de sua

¹⁷ “Uma sociedade deste tipo pressupõe confiança, a confiança básica que membros e grupos constituintes devem possuir, a confiança de que são realmente parte de um processo, que serão ouvidos e que suas visões serão levadas em conta pelos outros. Sem este compromisso mútuo, esta confiança será fatalmente solapada” (*Ibidem*, p.43) [“A society of this kind presupposes trust, the basic trust that members and constituent groups have to have, the confidence that they are really part of the process, that they will be listened to and their views taken account of by the others. Without this mutual commitment, this trust will be fatally eroded”].

identidade histórica. Isso é o que se vê com a *laïcité* invocada por muitos *républicains* franceses. A ironia é que, face às modernas políticas de identidade (multicultural), eles invocam este princípio como elemento essencial da identidade (francesa). Isso é desagradável, mas é muito compreensível. É um exemplo de uma verdade geral: que as democracias contemporâneas, na medida em que se diversificam progressivamente, terão que submeter-se a redefinições de suas identidades históricas, que podem ser profundas e doloridas ¹⁸.

Não é fácil entender qual é a posição de Taylor aqui. Primeiramente, deparamo-nos com certa ambiguidade linguística, quando o autor afirma que as democracias *terão que* redefinir suas identidades. O termo usado é “will have to”, não “ought to”, e Taylor fala abertamente em “verdade geral”, ou seja, de uma espécie de lei ou necessidade histórica (deixemos de lado a questão do estatuto epistêmico desta presumida verdade e de como ela chega a ser afirmada ou justificada por Taylor). Em outras palavras, não se afirma um dever moral, mas uma necessidade factual: as democracias terão inevitavelmente que rever suas identidades, queiram ou não. Ao mesmo tempo, porém, o tom geral da argumentação e da passagem em questão deixa claro, a meu ver, que Taylor está longe de lamentar este fato – muito pelo contrário: esta transformação permitirá liberar-se daquele que ele tinha chamado antes de fetichismo do secularismo (*Ibidem*, p.41), ou seja, da ideia de que a separação entre Estado e religião representa algo irrenunciável e imodificável. Por outro lado, este processo de redefinição da sua identidade histórica pode significar o fim das próprias democracias, particularmente se elas ‘tiverem que’

¹⁸ *Ibidem*, p.46: “It is in this context that certain historical institutional arrangements can appear to be untouchable. They may appear as an essential part of the basic principles of the regime, but they will also come to be seen as a key component of its historic identity. This is what one sees with *laïcité* as invoked by many French *républicains*. The irony is that, in the face of a modern politics of (multicultural) identity, they invoke this principle as a crucial feature of (French) identity. This is unfortunate but very understandable. It is one illustration of a general truth: that contemporary democracies, as they progressively diversify, will have to undergo redefinitions of their historical identities, which may be far-reaching and painful”.

incluir em tal identidade valores e princípios inconciliáveis com aquilo que hoje constitui a essência de uma democracia. Assim, por exemplo, eliminar a igualdade jurídica entre homens e mulheres ou entre fiéis e infiéis, ou impor certa crença como religião oficial do Estado, ou exigir que se pratique certa religião para ter acesso a cargos públicos, ou substituir códigos produzidos democraticamente por códigos 'divinos' imutáveis (como a charia) não representaria uma mera "redefinição da identidade histórica" das nossas democracias, mas o fim delas enquanto democracias (a não ser que se redefina o próprio conceito de democracia de maneira a dar-lhe um sentido completamente diferente ou até oposto ao atual). É isso que Taylor não somente considera inevitável, mas parece esperar com satisfação?

O objetivo principal da crítica de Taylor, porém, não é tanto a maneira por que as democracias definem sua identidade, quanto o próprio conceito de razão. Podemos identificar três passos no argumento de Taylor. No primeiro, nosso autor estabelece uma equação entre o recurso a argumentos religiosos e o recurso a doutrinas filosóficas. Taylor reconhece que uma lei estabelecida em parlamento não pode conter como justificativa a expressão "já que a Bíblia diz que...", mas nega que isso tenha a ver com a natureza religiosa desta expressão. Seria igualmente injustificável que a lei contivesse expressões do tipo: "já que Marx demonstrou que a religião é o ópio dos povos" ou "já que Kant demonstrou que a única coisa boa sem qualificação é uma vontade boa". O que torna injustificável o recurso a estes argumentos é a neutralidade do Estado, que, se não pode ser cristão, nem muçulmano, nem judeu, não pode tampouco ser marxista, kantiano ou utilitarista¹⁹. Neste ponto, Taylor

¹⁹ *Ibidem*, p.50: "It is self-evident that a law before Parliament couldn't contain a justifying clause of the type: 'Whereas the Bible tells us that . . . 'And the same goes, mutatis mutandis, for the justification of a judicial decision in the court's verdict. But this has nothing to do with the specific nature of religious language. It would be equally improper to have a legislative clause: 'Whereas Marx has shown that religion is the opium of the people' or 'Whereas Kant has shown that the only thing good without qualification is a good will.' The grounds for both these kinds of exclusions is the neutrality of the state. The state can be neither Christian nor Muslim nor

compartilha a posição de Habermas. Porém, ele pensa que haja certa parcialidade em invocar o princípio da neutralidade pensando somente nas religiões e não em outras doutrinas. Melhor: haveria um verdadeiro preconceito contra a religião por causa de sua presumida irracionalidade. Antes de prosseguir, cabe salientar que esta consideração tayloriana oferece um ótimo argumento contra o diagnóstico habermasiano da presumida assimetria entre crentes e não crentes: evidentemente também um marxista, um nietzschiano ou um utilitarista não crente é obrigado a traduzir seus argumentos em uma linguagem neutra acessível também aos crentes ou aos não marxistas, não nietzschianos e não utilitaristas. Se ele defendesse a neutralidade religiosa do Estado com o argumento (laicista no sentido ‘ideológico’ do termo) de que a religião é o ópio dos povos ou não passa de mera superstição, não se diferenciaria muito de quem ataca a mesma neutralidade em nome da ‘única e verdadeira religião’. Portanto, os dois adversários deverão usar outros argumentos: por exemplo, no caso do laicista, o de que a religião é uma questão privada e, no caso do religioso, o de que ela possui, pelo contrário, uma dimensão política e que o Estado deve privilegiar a religião da maioria dos cidadãos. Contudo, isso não significa que doutrinas filosóficas como o marxismo, o utilitarismo ou o kantismo sejam exatamente iguais às religiões, como Taylor parece sugerir. As primeiras pretendem fundar-se sobre um conceito de razão que elas presumem ser objetiva e compartilhada por todos os indivíduos, inclusive os religiosos; as segundas se fundamentam em uma revelação ou uma ‘verdade’ que só pode ser aceita por quem acredita nela. Portanto, não admira que o segundo passo de Taylor consista em um ataque à própria noção de razão comum utilizado, entre outros, por Habermas e Rawls.

Nosso autor resume a posição de seus interlocutores assim:

A razão secular é uma linguagem que qualquer um fala, na qual cada um pode argumentar e ser convencido. As linguagens religiosas operam fora deste discurso, introduzindo

Jewish, but, by the same token, it should also be neither Marxist, nor Kantian, nor utilitarian”.

premissas externas que somente os crentes podem aceitar. Portanto, vamos falar todos a linguagem comum!²⁰.

Segundo Taylor, a distinção entre razão secular e linguagens religiosas se baseia na premissa de que estas seriam epistemicamente muito mais frágeis do que a primeira, já que: ou elas chegam às mesmas conclusões que a razão secular – e então são supérfluas; ou chegam a conclusões contrárias – e então são perigosas²¹. Poder-se-ia acrescentar uma terceira opção, não mencionada por Taylor, a saber, que elas cheguem a conclusões diferentes, mas não contrárias à da razão secular, respondendo a questões que esta não pode (ou não pretende) resolver, como a do sentido de nossa existência. Mas nosso autor precisa para sua argumentação das oposições binárias razão/religião e supérfluo/perigoso, pois isso lhe permite acusar seus interlocutores de privilegiar indevidamente a razão secular. Por isso, ele afirma que a raiz deste privilégio epistêmico é o *mito* do Esclarecimento²². O Esclarecimento representa “a nossa saída de um reino no qual a Revelação ou a religião em geral contavam como fonte de conhecimento das coisas humanas, para entrar em um reino no qual tais coisas são entendidas agora em termos puramente mundanos ou humanos”²³. O mito consiste em considerar positivamente esta saída, em ver nela um ganho epistêmico. O mito se funda sobre duas premissas que, segundo Taylor, são falsas ou implausíveis: (a) a razão é capaz de resolver questões morais e políticas de maneira a convencer qualquer pessoa que pense de maneira honesta

²⁰ *Ibidem*, p.50: “Secular reason is a language that everyone speaks and can argue and be convinced in. Religious languages operate outside this discourse by introducing extraneous premises that only believers can accept. So let’s all talk the common language”.

²¹ *Ibidem*. Não obstante Habermas reconheça que as religiões podem ser portadoras de um “conteúdo de verdade”, é sempre a razão secular que estabelece que tal conteúdo é verdadeiro. Portanto, ele também parte da distinção epistêmica mencionada.

²² *Ibidem*, p.52.

²³ *Ibidem*, p.52s: “[...] our stepping out of a realm in which Revelation, or religion in general, counted as a source of insight about human affairs into a realm in which these are now understood in purely this-worldly or human terms”.

e não confusa; (b) as conclusões às quais chega a religião são sempre duvidosas e convencem somente os que já aceitaram certos dogmas. Esta distinção entre discurso religioso e não religioso baseada em (a) + (b) é absolutamente sem fundamento, segundo nosso autor. O argumento de Taylor é que não podemos ter certeza de que a razão é epistemicamente superior à linguagem religiosa. Existem proposições do tipo “ $2 + 2 = 4$ ” que, de fato, convencem qualquer pessoa, mas isso não vale para as respostas que a razão oferece às questões morais e políticas centrais. Assim Taylor:

Se considerarmos afirmações centrais da nossa moralidade política, como as que atribuem direitos aos seres humanos, por ex., o direito à vida, não vejo como o fato de sermos seres que desejam/sentem prazer/sofrem, ou a percepção de que somos agentes racionais, deveria ser uma base mais certa para este direito do que o fato de que somos feitos à imagem de Deus. Naturalmente, o nosso sermos capazes de sofrer é uma daquelas proposições básicas incontestáveis no sentido de a), enquanto nosso sermos criaturas de Deus não o é, mas o que é menos certo é o que se segue normativamente da primeira afirmação²⁴.

Tentamos separar dois argumentos usados aqui. O primeiro consiste em colocar no mesmo nível afirmações relativas a características humanas como a sciência ou a racionalidade e afirmações religiosas como a origem divina do homem. Trata-se de uma equiparação bastante arbitrária, já que a expressão “não vejo como” não representa um argumento convincente, mas uma posição idiossincrática, se não for fundamentada. Na realidade, Taylor é obrigado a reconhecer que afirmar que somos capazes de sofrer é uma

²⁴ *Ibidem*, p.54: “If we take key statements of our contemporary political morality, such as those attributing rights to human beings as such, say the right to life, I cannot see how the fact that we are desiring/enjoying/suffering beings, or the perception that we are rational agents, should be any surer basis for this right than the fact that we are made in the image of God. Of course, our being capable of suffering is one of those basic unchallengeable propositions, in the sense of a), as our being creatures of God is not, but what is less sure is what follows normatively from the first claim”.

proposição incontestável, contrariamente à afirmação da origem divina do ser humano: isso tornaria ineficaz o primeiro passo; daí a necessidade do segundo. O segundo argumento consiste em dizer que não há como fundamentar a existência de direitos a partir de afirmações como as mencionadas acima. Em outras palavras, é o antigo argumento do “is-ought-dilemma”: não é legítimo derivar uma prescrição de uma descrição.

Como se vê, os dois argumentos se movimentam em âmbitos diferentes. O segundo diz respeito à fundação de direitos subjetivos a partir de afirmações relativas à natureza humana; contudo, não é esta a única estratégia para fundamentar estes direitos, como nos ensina a história das teorias políticas. O contratualismo moderno e também o contemporâneo (Gauthier, Rawls e - neste ponto - o próprio Habermas), por exemplo, recorrem a argumentos ligados à reciprocidade: os indivíduos se reconhecem mutuamente certos direitos para garantir sua convivência pacífica, não porque pensam que a determinadas características humanas devam corresponder determinados direitos. Nesta ótica os direitos são uma criação humana, algo artificial e não algo inato ou natural ou que deriva imediatamente da natureza própria do ser humano. Deste ponto de vista, a crítica de Taylor erra seu alvo.

Também o primeiro argumento não é muito convincente, como já disse e como o próprio Taylor reconhece indiretamente. Afirmar que os seres humanos são sencientes, isto é, podem sofrer ou sentir prazer, é uma constatação incontestável; já dizer que são criados à imagem de Deus, não o é. Se deixássemos de lado a dificuldade exposta no segundo argumento (o “is-ought-dilemma”) e admitíssemos que fosse legítimo fundar direitos a partir de afirmações como estas, o recurso ao argumento religioso só poderia ser aceito por quem compartilha certa crença, enquanto o recurso ao argumento da sciência poderia ser aceito por todos (como afirma em parte o pressuposto (b) acima mencionado). Destarte, a primazia epistêmica da razão secular sobre a religiosa ficaria comprovada, pelo menos no nível das afirmações básicas incontestáveis sobre a natureza humana. Mas há outro aspecto que Taylor não considera. O conceito de razão

utilizado por Rawls ou Habermas não é o mesmo que o de Descartes ou de Kant, para mencionar dois autores citados explicitamente por ele: não se trata de uma razão prática substantiva, mas procedimental. O que garante o “conteúdo de verdade” dos resultados é a racionalidade dos processos argumentativos, não uma razão como instância eterna e universal que já contém em si toda a verdade. Por isso, Habermas e Rawls insistem tanto na noção de “uso público da razão”: a ideia é de que o debate público deve obedecer a certas regras que permitem chegar ao consenso, sem determinar de antemão quais serão os resultados do debate mesmo. Por isso, não é racional servir-se de argumentos de autoridade como no caso do recurso à Bíblia, ao Corão, ao *Capital* ou a *Assim falou Zaratustra*. A racionalidade é embutida no próprio processo comunicativo do debate público, e não no conteúdo dos argumentos. Por isso, é possível que argumentos religiosos possuam um conteúdo que pode ser compartilhado por não crentes, como no caso da proibição do homicídio; a irracionalidade consiste em formular tal conteúdo numa linguagem acessível somente aos crentes e em insistir em fundamentá-lo na vontade divina expressa por revelação, por exemplo. E irracional é também recusar-se de antemão a rever a própria posição de partida ou a reconhecer que ela estava errada (a isso voltarei nas considerações finais). A razão comum de Rawls e Habermas não é uma linguagem comum, como afirma Taylor (se o fosse, poderia, de fato, ser colocada no mesmo nível que as crenças religiosas ou certas doutrinas filosóficas); ela se expressa, antes, em um conjunto de regras argumentativas que garantem que os indivíduos cheguem a um consenso sobre o conteúdo de verdade de certos enunciados, por ex., de leis ou normas jurídicas. Neste caso, podemos afirmar que a crítica de Taylor erra o alvo, não no sentido de não acertar nele, mas no sentido de se dirigir ao alvo errado²⁵.

²⁵ A única referência que Taylor faz à ética do discurso habermasiana é para dizer que “infelizmente” não a considera “bastante convincente” (“He [Habermas] finds this secure foundation in a ‘discourse ethic’ which I unfortunately find quite unconvincing” IBID). Mais uma vez, uma opinião idiossincrática em vez de uma argumentação.

3. Considerações finais

A análise dos dois textos de Habermas e Taylor conduz a algumas considerações gerais sobre o papel da religião no debate público e, de forma mais geral, nas nossas democracias pluralistas. Uma discussão mais aprimorada e profunda do tema requereria um livro e deveria levar em conta também fatores históricos²⁶. Da mesma maneira, não poderei neste contexto analisar as maneiras pelas quais as sociedades europeias, que se deparam maiormente com o problema, tentam lidar com o fundamentalismo crescente de parcelas de sua população (geralmente cidadãos ou imigrados de religião islâmica, mas não faltam casos de fundamentalismo cristão ou inclusive judaico, por mais minoritários e reduzidos que sejam os grupos envolvidos). Tampouco entrarei na questão dos efeitos políticos e sociais negativos das religiões, sobre os quais existe uma ampla literatura acadêmica ou não²⁷. O que me interessa é, antes, defender a ideia de laicidade contra as acusações de laicismo ou secularismo de Habermas e Taylor.

Em primeiro lugar, como afirma Oliver Roy, a laicidade “não tem a ver com a aceitação de valores compartilhados, mas [...] com a aceitação de regras do jogo compartilhadas”²⁸. Quem defende a laicidade entendida como atitude neutra do Estado perante as religiões, não está afirmando uma visão do mundo laica ou laicista, mas simplesmente a exigência de criar um espaço público neutro para que os indivíduos possam livremente exercer sua liberdade de crença ou sua liberdade de não crer em nenhuma religião. É claro que os defensores da laicidade possuem suas próprias visões do mundo (suas concepções abrangentes do bem, para usar a linguagem de Rawls) e é claro que a neutralidade do Estado é um elemento destas visões. Contudo, esta neutralidade possui um caráter meramente formal, ou

²⁶ Um ótimo ponto de partida poderia ser oferecido por GAUCHET, 1985 e BINOCHE, 2012. Um texto menos acadêmico, mas que contém excelentes informações e oferece motivos de reflexão é BURUMA, 2010.

²⁷ No primeiro campo ver HAYNES, 2009, no segundo HITCHENS, 2007 e SEM, 2007.

²⁸ *Apud* BURUMA 2010, p.117.

seja, diz respeito a regras gerais de convivência pacífica entre indivíduos com visões do mundo diferentes e até opostas. Por isso, não pode ser colocada no mesmo nível dos elementos substantivos das visões do mundo (religiosas ou não). Defender a neutralidade do Estado perante as religiões não é a mesma coisa que defender a introdução da charia como lei do Estado ou do cristianismo como religião oficial. De maneira nenhuma defender o princípio de neutralidade significa, em suma, assumir uma posição ateia ou antirreligiosa. Por isso, equiparar os defensores da laicidade do Estado aos representantes de posições como o laicismo ou secularismo é injustificado.

Poder-se-ia objetar que o que afirmamos vale somente se considerarmos que uma convivência pacífica entre indivíduos com diferentes visões do mundo é algo bom e desejável e que, portanto, a neutralidade do Estado pertence aos elementos substantivos de uma visão ética de vida boa ou justa, ou seja, de uma visão pela qual tal convivência é justamente algo bom e merecedor de ser realizado. De fato, a neutralidade do Estado é instrumental à paz social; portanto, quem não se interessa pela paz social, não se interessa pela neutralidade do Estado. O debate sobre a laicidade só faz sentido à condição de que os interlocutores desejem a convivência pacífica dos membros da sociedade. Quem não compartilha esta premissa não é adversário da laicidade, mas da democracia ou até da sociedade civil enquanto oposta ao estado de guerra. Contudo, uma vez que se aceita a premissa, é difícil rejeitar o princípio da neutralidade do Estado (até Taylor me parece reconhecer isso).

Dificuldades surgem no momento de aplicar concretamente este princípio à sociedade real. Como se manifesta a neutralidade do Estado perante as religiões? Proibindo o uso de símbolos religiosos nos espaços públicos (como na França) ou permitindo este uso de forma indiscriminada, de modo que ao lado do crucifixo apareçam a estela de Davi, a meia-lua islâmica etc.? De fato, isso é algo que cabe a cada sociedade decidir – e Taylor tem certamente razão, ao afirmar que uma democracia passa por um processo contínuo de redefinição de sua identidade coletiva. De maneira nenhuma, porém, é aceitável

que uma religião se imponha às outras e possua direitos que são negados às outras (ou seja, privilégios), como, por exemplo, acontece nos países onde o ensino da religião nas escolas consiste, na realidade, em aulas de catecismo de uma religião específica; ou como quando em espaços como sala de aulas, tribunais, escritórios públicos, praças ou ruas etc. são expostos crucifixos; ou quando somente as autoridades religiosas de uma religião particular são convidadas para atos oficiais; ou, pior ainda, quando há uma referência direta a uma divindade específica no texto de uma constituição estatal ou estadual.

Em segundo lugar, em nossas democracias não existe algo como a razão secular da qual fala Taylor. Existe, antes, uma racionalidade comunicativa (Habermas) ou razão pública (Rawls) que se expressa nos processos argumentativos e decisórios democráticos. Como afirma Habermas, ela não exclui de antemão que argumentos religiosos sejam aceitos como válidos também por não crentes, se estes concordarem com os “conteúdos de verdade” deles, apesar da linguagem na qual são expressos – embora o princípio de neutralidade exija que tais argumentos sejam formulados em uma linguagem secular, uma vez que entrem na justificativa de leis públicas. O que está em jogo na questão do uso da linguagem religiosa no debate público não diz necessariamente respeito à irracionalidade de tal linguagem, mas – mais uma vez – (1) a possíveis violações do princípio de neutralidade e (2) a questões de oportunidades políticas.

(1) No que diz respeito ao primeiro ponto, o uso da linguagem religiosa no debate público pode resultar em uma violação do princípio da neutralidade nas seguintes ocasiões: a) quando somente uma religião tenha a possibilidade de exprimir seu ponto de vista, enquanto as outras não podem fazer isso (isso nas democracias não deveria acontecer nunca, mas em muitos casos a mídia só dá ressonância às posições de uma ou de algumas instituições religiosas e não às de outras, como na Itália no caso da Igreja Católica); b) quando quem se serve de tal linguagem é um membro do legislativo ou do governo, ainda que o faça fora do parlamento ou do contexto institucional (como quando um premiê afirma que seu governo proibirá o aborto porque contrário à vontade de Deus, ou um líder de

bancada afirma que seu partido votará contra uma lei pela mesma razão – ou quando ele afirma que seu partido apoiará uma lei que restrinja o livre culto da religião porque esta é somente “o ópio dos povos” e, portanto, seu exercício deve ser proibido como o uso das drogas); c) quando se apele para o fato de que a religião em questão é majoritária no país e, portanto, merece ser levada em conta, enquanto as minoritárias não necessitam ser ouvidas.

(2) No que diz respeito ao segundo ponto, o uso da linguagem religiosa no debate público pode ser pouco oportuno em vários casos – principalmente, nos casos em que ameace a convivência pacífica dos cidadãos ou leve à discriminação social de indivíduos ou grupos (minoritários ou majoritários). Isso vale para quem usa argumentos religiosos para atacar outros grupos (membros de outra religião, ‘pecadores’, apóstatas, ateus etc.) e para quem ataque grupos religiosos com argumentos antirreligiosos. Como diz um ditado “odiar a crença, não significa odiar o crente”. É possível criticar as ideias de um chefe religioso (por ex. o papa ou um pastor evangélico), uma determinada religião (o islã ou o ou cristianismo) ou a religião *tout court*, sem por isso discriminar os crentes ou exigir sua discriminação por parte das instituições públicas. Na realidade, isso é a tradução em termos seculares ou antirreligiosos de um ditado cristão: “odeia-se o pecado, não o pecador”. Contudo, a história das religiões (com certeza das monoteístas, mas também do hinduísmo, das religiões animistas ou politeístas e até do budismo) nos oferece infinitos exemplos do contrário e de perseguições ferozes e violentas contra os ‘pecadores’ (cf. entre outros HITCHENS, 2007²⁹). Neste sentido, a desconfiança perante as religiões relevada por Habermas e Taylor se justifica em sua história.

²⁹ Hitchens é um polemista, não um escritor acadêmico; mas os exemplos citados em seu livro são reais e não se deixam pôr de lado com o argumento de que Hitchens é um polemista antirreligioso, pois com base neste raciocínio deveríamos negar legitimidade também a Soljenítsin quando critica o stalinismo e o comunismo ou a Primo Levi quando crítica o nazismo.

É de perguntar se, de fato, elas desempenham em nossas sociedades um papel tão brilhante e vivificador como pensa Habermas. A impressão que se tem olhando o debate público de um país como o Brasil é que elas intervêm pesadamente para bloquear qualquer tentativa de desvincular a vida privada e pública das crenças religiosas (o que no Brasil significa praticamente: das crenças cristãs). Levantam sua voz quase exclusivamente para condenar o que vai contra seus ditames ou para reclamar privilégios. Sua atitude é de *falsa* abertura ao diálogo - falsa porque não há nenhuma abertura, quando quem entra no diálogo o faz na convicção de possuir a verdade absoluta, garantida por uma divindade, e não está disposto a admitir que está errado e a apropriar-se da posição do interlocutor. Não conheço nenhuma religião que admita esta possibilidade, pois isso significaria renunciar às próprias pretensões de verdade absoluta, isto é, finalmente, à própria essência de religião. Também indivíduos seculares (particularmente ateus militantes como Richard Dawkins) podem assumir uma atitude deste tipo, mas isso não depende do fato de eles não serem religiosos. Ateísmo, agnosticismo ou não religiosidade não implicam a convicção de possuir uma verdade absoluta, enquanto qualquer religião avança esta pretensão. Há indivíduos religiosos que são cheios de dúvidas sobre sua própria fé e sobre a verdade de sua crença, assim como há indivíduos não religiosos que estão firmemente convencidos de que somente eles sabem como 'estão as coisas de verdade'. Isso é humano. Mas as religiões enquanto tais não têm dúvidas e sem dúvidas não há verdadeiro diálogo, mas há só a tentativa de impor ao outro a própria verdade. É legítimo que os indivíduos religiosos estejam convencidos de possuir a verdade, que pensem que os que não compartilham sua crença estão destinados a uma punição futura (danação eterna, reencarnação em um ser inferior etc.), e que desprezem os infieis ou os pecadores: tudo isso é legítimo até quando permanece uma convicção pessoal. Não é legítimo, porém, que se sirvam de suas convicções pessoais para reclamar privilégios ou exigir discriminações, pois quando isso acontece, as forças religiosas "vitais" e "vibrantes" levam a sociedade a dar um passo - por mais imperceptível que seja - em direção à barbárie.

Referências

- ARAUJO, Luiz Bernardo Leite; MARTINEZ, Marcela Borges; PEREIRA, Tais Silva (Org.). *Esfêra Pública e Secularismo: Ensaios de Filosofia Política*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.
- BINOCHE, Bertrand. *Religion privée, opinion publique*. Paris: Vrin, 2012.
- BURUMA, Ian. *Taming the Gods. Religion and Democracy on Three Continents*. Princeton: Princeton University Press, 2010.
- FLORES D'ARCAIS, Paolo. "Laicità tout court, laicità debole, laicità tradita". In: *Micromega*, 1, 2013, p.49-59.
- GAUCHET, Marcel. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard, 1985.
- HABERMAS, Jürgen. "The Political. The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology". In: MENDIETA, Eduardo; VANANTWERPEN, Jonathan (Eds.). *The power of religion in the public sphere*. New York: Columbia University Press, 2011, p.15-33.
- HABERMAS, Jürgen. *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*. Berlin: Suhrkamp, 2012.
- HAYNES, Jeffrey (ed.). *The Routledge Handbook of Religion and Politics*. New York: Routledge, 2009.
- HITCHENS, Christopher. *Deus não é grande. Como a religião envenena tudo*. Lisboa: Don Quixote, 2007.
- MAUDUDI, Abul A'la. *Human Rights in Islam*. Leicester: The Islamic Foundation, 1976.

MIELI, Paolo. “Chiesa e diritti umani: una lunga diffidenza”. In: *Corriere della Sera*, 12/04/2012, acessível em: http://archivioistorico.corriere.it/2012/aprile/17/Chiesa_diritti_umani_Una_lunga_co_8_120417042.shtml.

PINZANI, Alessandro. “Fé e saber? Sobre alguns mal-entendidos relativos a Habermas e à religião”. In: DUTRA, Delamar V.; LIMA, Clóvis M.; PINZANI, Alessandro (orgs.). *O pensamento vivo de Habermas. Uma visão multidisciplinar*. Florianópolis: NEFIPO, 2008, p.211-227. Disponível em: http://www.nefipo.ufsc.br/files/2011/12/Habermas_Anais2008-3.pdf.

PINZANI, Alessandro. “El debate sobre la inmigración como discurso ontológico-político”. In: *Arbor*, 744, 2010, p.513-530.

SEN, Amartya. *Identidade e violência. A ilusão do destino*. Lisboa: Tinta da China, 2007.

TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

TAYLOR, Charles. “Why We Need a Radical Redefinition of Secularism”. In: MENDIETA, Eduardo; VANANTWERPEN, Jonathan (Eds.). *The power of religion in the public sphere*. New York: Columbia University Press, 2011, p.34-59.

WILSON, Neil L. “Substances without Substrata”. In: *The Review of Metaphysics*. 12/4, 1959, p.521-539.